

CHRISTINE HARRAUER

TRADITIONSLINIEN UND NEUERUNG IN OVIDS SCHÖPFUNGSVORSTELLUNGEN

Zu den bekanntesten Schöpfungsvorstellungen zählt zweifellos Ov. Met. 1,5–88, eine Darstellung, in der Mythisches mit Naturphilosophischem eng verflochten ist. Diese Schöpfungsgeschichte – oder besser Teile davon – hat bis in die Neuzeit ein unglaublich reiches Nachleben erfahren; es scheint so, als ob gerade Ovids Art des Erzählens über den ‚Anfang‘ den Späteren sowohl Anregung war, als auch den nötigen Spielraum für eigenes Gestalten gegeben hat. Er selbst aber steht bekanntlich schon in einer langen Traditionenkette philosophischer Lehrmeinungen, von denen vieles im Lauf der Zeit in die Breite gewirkt hatte; und solch popularisierter Vorstellungen hat sich Ovid auch reichlich bedient und sie in kreativer Weise verarbeitet. Obwohl in der Forschung gerade über diese *Metamorphosen*stelle viel Produktives erarbeitet worden ist, wollen wir nochmals einen genaueren Blick darauf werfen.

Ovid war bekanntlich kein Philosoph, aber er war keineswegs ein unscharfer Denker – wie ihm gelegentlich, gerade hinsichtlich der Weltschöpfung, unterstellt worden ist –, und dies soll an einem ganz bestimmten Aspekt gezeigt werden: an seinen mehrfachen Aussagen über das *chaos* und über die Gottheit, die dieses Chaos gestaltet hat. Von beidem gemeinsam handelt Ovid ja nicht nur zu Beginn der *Metamorphosen*, sondern auch an einer Stelle der *Ars* (A. a. 2,467ff.), sowie im 1. Buch seiner *Fasti* (1,89ff.), wobei er, trotz aller Ähnlichkeit, jedes Mal deutlich andere Akzente setzte. Sein Publikum verstand das sehr wohl, es verstand, worauf er anspielen wollte und wo seine Nuancierung eine Neuerung darstellte.

Läßt man zunächst die Hauptstränge griechischer Erzähltraditionen vom Werden der Welt¹ ganz knapp – und mit Blick auf Ovid – Revue passieren, so wird deutlich, daß zu-meist von der ‚Weltentstehung‘ erzählt wurde und daß nur die beiden frühesten Erwähnungen auf Schöpfungsvorstellungen im eigentlichen Sinn zu deuten scheinen: An der berühmten Stelle im 14. Gesang der *Ilias*, im Rahmen der *Dios apate* (153ff.), wird auf einen – uns nicht mehr greifbaren – theogonischen Mythos angespielt und dabei Okeanos als θεῶν γένεσις (Vers 201 = 302) bezeichnet, als der, „der für alle“ (bzw. „alles“) „der Ursprung war“ (ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται, Vers 246); seine Gemahlin Tethys ist entsprechend μήτηρ. Die zweite Stelle stammt aus der *Odyssee* und sie setzt ganz anderes voraus: es heißt da (1,52ff.) vom „übel gesinnten (ὀλοόφρων) Atlas“, er kenne alle Tiefen des Meeres, denn „er selbst hält die langen / Säulen, die bewirken, daß Erde und Himmel

¹ Grundlegend und ausführlich zur gesamten antiken Tradition H. SCHWABL, ‚*Weltschöpfung*‘, RE Suppl. 9 (1962), Sp. 1433–1582.

getrennt sind“ (ἔχει δὲ τε κίονας αὐτός / μακράς, αἱ γαίαν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσι); Voraussetzung für das Bestehen der Welt ist hier also die Trennung von Himmel und Erde, und Atlas ist der Gott, der trennt.

Abgesehen von diesen beiden Stellen blieb dem griechischen Verständnis die Vorstellung von einer für die Entstehung des Kosmos tätigen Gottheit lange Zeit fremd.² Vielmehr bestimmte die Auffassung von Urpotenzen das Denken seit Hesiod: Es „entstand“, so sagt Hesiod in Theog. 116ff., das ‚Chaos‘ als erstes (ἦτοι μὲν πρῶτιστ’ Ἥχας γένετ’), sodann (αὐτὰρ ἔπειτα) die Erde (die „breitbrüstige Gaia“ nennt er sie), sowie Eros.³ Neben den Diskussionen der Vorsokratiker um den ‚Anfang der Welt‘ aus materiellen Prinzipien, um Ewigkeit und Ungewordensein des Kosmos,⁴ um den unaufhörlichen Wechsel vom Entstehen und Vergehen der Welten,⁵ ist eine Vorstellung besonders bemerkenswert, die für die Folgezeiten prägende Wirkung haben sollte: Es war Anaxagoras, der mit seiner Lehre von einem geistigen Prinzip, vom νοῦς als der ordnenden Vernunft,⁶ die Anschauung von einem Schöpfergott offenkundig vorbereitet hat. Auf seiner Lehre aufbauend schrieb bekanntlich Platon im *Timaios* die Entstehung der sichtbaren Welt einem δημιουργός zu,⁷ der nach dem „Vorbild“ (dem παράδειγμα) der intelligiblen Welt den sichtbaren Kosmos aus der vorhandenen Materie hergestellt hatte. Die Stoiker wiederum lehrten, daß der Kosmos ein von einem vernünftigen Gott geschaffenes und gelenktes lebendiges Wesen sei; sie dachten sich diesen göttlichen Lenker jedoch als vollkommen weltimmanent. – Erst in kaiserzeitlichen Kosmologien sollten individuelle Gottheiten als Schöpfer genannt werden.⁸

Auch Hesiods Chaos – bei ihm noch vorkosmischer Status in der Bedeutung ‚Klaffen‘, ohne eigentliche schöpferische Funktion – wurde in der Antike, wie wir aus den Scholien

² Ausgeklammert seien hier Urgottvorstellungen, die unter orientalischem Einfluß entstanden sind, wie dies etwa bei Pherekydes v. Syros der Fall war; er vertrat mit Zas, Kronos und Chthonie Urgewalten, die vor aller Zeit da waren (vgl. VS 7 B 1 a D.–K.).

³ Samt dem Folgenden: Zunächst entfaltet sich das Chaos zu einem düsteren Potenzenpaar, Erebus („Dunkel, Finsternis“) und Nyx („Nacht“); Nyx aber – und nun wird Eros als Urpotenz der Zeugung wirksam – „vereint sich in Liebe mit Erebus“ (Erebus ist hier – entgegen der üblichen begrifflichen Auffassung τὸ ἑρεβός – offenbar als männlich gedacht) und bringt, erstaunlich genug, ein helles Paar hervor, Aither und Hemere, „Helligkeit“ und „Tag“ (Ἐκ Ἥχας δ’ Ἐρεβός τε μέλαινα τε Νύξ ἐγένοντο / Νυκτὸς δ’ αὐτ’ Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο, / οὗς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότῃ μιγείσα, Theog. 123ff.). – Gegenpositionen zum Vers 119, in dem der Tartaros erwähnt wird: als unecht athetiert von West, gehalten von H. SCHWABL mit dem Argument, daß 118f. die Ausdehnung der Erde nach oben und unten beschreibt mit Tartaros als einer Art ‚Gegenhimmel‘ zum vorher erwähnten Olympos (vgl. schon *Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse*, Wien 1966, bes. 33–35).

⁴ Herakl. 22 B 30 D.–K.: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν πάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεῖζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

⁵ Zu Demokrits Lehre vgl. Diog. Laert. 9,44.

⁶ Vgl. bes. Anaxag. 59 B 12 D.–K. mit der Kernaussage πάντα διεκόσμησε νοῦς.

⁷ Anaxagoras wurde von Sokrates hoch geschätzt, wandte sich jedoch gegen dessen Vorstellung von Homoiomerien, vgl. Plat. Phaid. 97 b ff.

⁸ Vor allem Zeus (der jedoch zu dieser Zeit schon längst als ὁ θεός schlechthin galt) und Helios, aber auch gräzisierte orientalische bzw. ägyptische Gottheiten wie etwa Isis, oder Hermes (Trismegistos) in der unten (Anm. 19) genannten Straßburger Kosmogonie.

wissen, vielfach diskutiert:⁹ Man sah in ‚Chaos‘ zunächst etwas Räumliches (im Sinne eines ‚unendlich leeren Raumes‘), und konnte dabei auf Hesiod selbst verweisen, dessen Äußerungen an zwei weiteren *Theogonie*-Stellen eine derartige Deutung geradezu provoziert hatten.¹⁰ Eine stoffliche Auffassung hingegen unterlegten vor allem die Stoiker diesem Begriff: schon Zenon leitete das Wort χάος von χέεσθαι („sich ergießen“) her.¹¹ Diese stoische Etymologie aber, vereint mit der Elementenlehre des Empedokles, bahnte noch in hellenistischer Zeit, wie Walter Spoerri zeigen konnte,¹² der Vorstellung von Chaos als einem urtümlichen Elementen-μεῖγμα den Weg, d. h. von einem ‚Durcheinander der ungeordneten Elemente‘, wie sie – am besten für uns greifbar – sowohl Diodor zu Beginn seiner ‚Weltgeschichte‘ vertrat, als auch Ovid.

Zunächst ein Blick auf den ‚Beginn‘ in Ovids *Metamorphosen*: Während bei Hesiod das Chaos „entstanden“ zu sein scheint (ἦτοι μὲν πρότεστα Χάος γένετ’· αὐτὰρ ἔπειτα), ist es bei Ovid ganz einfach da (5–9):

*Ante mare et terras et, quod tegit omnia, caelum
unus erat toto naturae vultus in orbe,
quem dixere Chaos, rudis indigestaque moles
nec quicquam nisi pondus iners congestaque eodem
non bene iunctarum discordia semina rerum.*¹³

Ehe das Meer und die Erde bestand und der Himmel, der alles deckt, / da hatte die Natur im All ein einziges Aussehen, / Chaos genannt, eine rohe und ungliederte Masse, / nichts als träges Gewicht und geballt an demselben Ort / disharmonisierenden Grundstoffe der nur schlecht verbundenen Dinge.

Ganz analog, wenn auch wesentlich knapper, formulierte Ovid in A. a. 2,467f.: *Prima fuit rerum confusa sine ordine moles / unaque erat facies sidera, terra, fretum* („Am Anfang aller Dinge war eine verworrene Masse ohne Ordnung, / und eine einzige Gestalt hatten

⁹ Vgl. vor allem die Zusammenstellung der Lehrmeinungen in Schol. vet. in Hesiodi Theog. 116 (DI GREGORIO).

¹⁰ Theog. 700: Raum zwischen Himmel und Erde – worauf Bakchyl. 5,26f. (luftefüllter Raum) basieren dürfte; dies trifft in gewissem Sinn auch für 740 zu, wo χάσμα μέγα den Raum zwischen Erde und Unterwelt bezeichnet, bei genauer Betrachtung der folgenden Verse jedoch das ‚außerweltliche Klaffen‘ meint, dessen Unendlichkeit durch die Distanzangabe bildhaft gemacht wird; Analoges gilt für 814 (Chaos als Ort der in die Tiefe gestürzten Titanen).

¹¹ Neben dem (o. Anm. 9) genannten Hesiod-Scholion vgl. Prob. zu Verg. Ecl. 6,31 (Appendix Serviana, ed. Thilo-Hagen, p. 344): dort wird Zenons Etymologie nicht nur mit Hesiod, sondern auch mit der erwähnten Homerstelle (Il. 14,201 = 302) in Verbindung gebracht (*Nam Zenon Citieus sic interpretatur, aquam Χάος appellatam ἀπὸ τοῦ χέεσθαι, quamquam eandem opinionem ab Homero possimus intellegere, quod ait: Ὡκέανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν*).

¹² Siehe W. SPOERRI, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Basel 1959, bes. 43ff. (Schweizer. Beiträge zur Altertumswiss. 9).

¹³ Der Ausdruck *semina rerum* ist lukrezisch, bedeutet bei Ovid jedoch nicht ‚Atome‘, sondern die Elemente.

Sterne, Land, Meer“). Doch schon zuvor hatte Diodor denselben Gedanken geäußert (1,7,1):

Κατὰ γὰρ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὅλων σύστασιν¹⁴ μίαν ἔχειν ἰδέαν οὐρανόν τε καὶ γῆν, μεμιγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως.

Was das Entstehen des Alls vom Beginn an betrifft, so hatten Himmel und Erde ein einziges Aussehen, da sie ihrer natürlichen Beschaffenheit nach miteinander vermischt waren.

μίαν ἔχειν ἰδέαν nennt Diodor das undifferenzierte Aussehen, *unus erat vultus* bzw. *una erat facies* sagt Ovid; Diodor spricht von einem μείγμα (μεμιγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως), analog bezeichnet Ovid die *moles* nicht nur als *rudis* sondern auch als *indigesta*, was man griechisch mit ἀδιάκριτος wiedergeben könnte. – Daß hier Termini der kosmogonischen Lehre der Stoa von der ὕλη vorliegen, ist in der Forschung ausreichend belegt.¹⁵

Trotz aller Ähnlichkeit bei Ovid und Diodor ist der Unterschied in der Vorstellung vom ‚Anfang‘ ganz deutlich: Diodor folgt der Tradition einer Trennung von Himmel und Erde – er nennt ausdrücklich οὐρανός und γῆ – und bekräftigt dies nochmals an späterer Stelle, nach der Behandlung der Entstehung der Lebewesen, mit dem Hinweis auf die *Melanippe* des Euripides (1,7,7):

Ἔοικε δὲ περὶ τῆς τῶν ὅλων φύσεως οὐδ’ Εὐριπίδης διαφωνεῖν τοῖς προειρημένοις, μαθητῆς ὦν Ἀναξαγόρου τοῦ φυσικοῦ· ἐν γὰρ τῇ Μελανίπῃ τίθησιν οὕτως,

ὥς οὐρανός τε γαῖά τ’ ἦν μορφή μία·
ἐπεὶ δ’ ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,
τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,
δένδρη, πετηνά, θήρας, οὓς θ’ ἄλλη τρέφει,
γένος τε θνητῶν.¹⁶

Es scheint hinsichtlich der Natur des Alls auch Euripides, ein Schüler des Naturgelehrten Anaxagoras, mit dem zuvor Gesagten gänzlich übereinzustimmen; denn in seiner *Melanippe* stellt er fest: «daß Himmel und Erde einst noch eine einzige Gestalt hatten; / nachdem sie sich jedoch voneinander getrennt, / da zeugten alles sie und brachten es ans Licht: / die Bäume, die Vögel, die Tiere und die das Meer ernährt, / und das Geschlecht der Menschen».

¹⁴ Platon nannte die „Bildung des Alls“ mehrfach σύστασις τοῦ κόσμου (z. B. Tim. 32 c).

¹⁵ Vgl. etwa Poseidonios bei Stob. Ecl. 1,11,5: ἔφησε δ’ ὁ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὅλων οὐσίαν ἄποιον καὶ ἄμορφον εἶναι καθ’ ὅσον οὐδ’ ἡ ἀποτεταγμένη ἰδίον ἔχει σχῆμα οὐδ’ ποιότητα κατ’ αὐτήν. Schon Zenon und Chrysipp hatten gelehrt, „daß die vier Elemente zugleich die ungeformte Substanz, die Materie seien“ (τὰ τέτταρα στοιχεῖα εἶναι ὁμοῦ τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, Diog. Laert. 7,137).

¹⁶ Euripides, Fr. 484 (Seek = 667 Mette = 488 N.²); Diodor zitiert verständlicherweise den vorangehenden Vers (der u. a. in Dion. Hal. Rhet. 9,11 erhalten ist) nicht; er lautet: κούκ ἐμός ὁ μῦθος, ἀλλ’ ἐμῆς μετρὸς πάρα.

Ovid dagegen verweist für den ‚Anfang‘ auf die drei Weltbereiche (5): „Ehe das Meer und die Erde bestand und der Himmel ...“. Und der Unterschied wird im folgenden noch deutlicher: Diodor beschreibt den Übergang vom *μείγμα* zur Ordnung des Alls folgendermaßen (1,7,1):

Μετὰ δὲ ταῦτα διαστάντων τῶν σωμάτων ἀπ’ ἀλλήλων – er bezeichnet den Trennungsprozeß also (im Gegensatz zum vorhergehenden Begriff *σύστασις*) mit dem term. techn. *διάστασις* –, τὸν μὲν κόσμον περιλαβεῖν ἅπασαν τὴν ὁρωμένην ἐν αὐτῷ σύνταξιν· τὸν δ’ ἀέρα κινήσεως τυχεῖν συνεχοῦς, καὶ τὸ μὲν πυρῶδες αὐτοῦ πρὸς τοὺς μετεωροτάτους τόπους συνδραμεῖν, ἀνωφεροῦς οὔσης τῆς τοιαύτης φύσεως διὰ τὴν κουφότητα· ἀφ’ ἧς αἰτίας τὸν μὲν ἥλιον καὶ τὸ λοιπὸν πλῆθος τῶν ἄστρων ἐναποληφθῆναι τῇ πάσῃ δίνῃ.¹⁷ τὸ δὲ ἰλυῶδες καὶ θολερὸν μετὰ τῆς τῶν ὑγρῶν συγκρίσεως ἐπὶ ταῦτο καταστῆναι διὰ τὸ βάρος.

Danach aber, als sich die Stoffe voneinander getrennt hatten, nahm der Kosmos seine Ordnung an, ganz so, wie wir sie kennen: Die Luft geriet in ständige Bewegung, und das Feurige an ihr bewegte sich nach ganz oben, weil es leicht ist und wegen dieser natürlichen Beschaffenheit immer nach oben strebt; aus diesem Grund sind auch die Sonne und die Fülle der übrigen Gestirne mitergriffen worden von einem allgemeinen Wirbel. Das Schlammige und Trübe hingegen hat sich beim Zusammenströmen des Flüssigen an einem Punkt niedergeschlagen wegen seiner Schwere.

An die Erwähnung des Schlamms knüpft Diodor die Zoogonie, die erstmalige Entstehung von Leben aus diesem Schlamm und der darauf einstrahlenden Sonnenwärme (1,7,2ff.). Die dabei gegebene Schilderung macht klar, wovon Diodor beeinflusst war: von der Vorstellung über den Nilschlamm, aus dem das erste Leben, die ersten Tiere hervorgegangen sein sollen, die sich später durch Begattung vermehrten.¹⁸ Dies paßt gut zum ‚Anfang‘ der Welt aus der Trennung von Himmel und Erde: Diodor entwickelt die *μείγμα*-Lehre samt der Entstehung des Lebens vor dem Hintergrund ägyptischer Kosmogonie-Auffassungen, von denen eine der wichtigsten die Trennung der Himmelsgöttin Nut vom Erdgott Geb durch den Luftgott Schu war.

Ganz anders dagegen Ovid. Zwar wird das anfängliche Chaos auch bei ihm durch Trennung der Elemente in eine Ordnung überführt und auch bei ihm folgt die Ordnung der Elemente nach deren spezifischem Gewicht, doch wird dies alles von einem *deus* in Gang gesetzt. Er ist es auch, der die Erde bildet: er gibt ihr, so sagt Ovid, „die Form einer riesigen

¹⁷ Hier dürfte eher die stoische Auffassung von der Gestirnbewegung hin zum Äther zugrundeliegen, als die atomistische Anschauung von einem *δῖνος*. Schon Anaxagoras sprach von einer durch den *νοῦς* hervorgerufenen „Umdrehung“ (*περιχώρησις*), die zur ‚Abscheidung‘ und Ordnung aller Dinge, sowie zur Rotation der Gestirne und des Äthers führten (59 B 12 D.–K.).

¹⁸ Daran knüpft der zitierte indirekte Verweis auf Anaxagoras (als Lehrer des Euripides); daß Anaxagoras ebenso wie ein anderer seiner Schüler, Archelaos, die Entstehung von Leben aus dem erwärmten Schlamm vertrat, wird von Platon in Phaid. 96 b angedeutet und von Diogenes Laertios in 2,9 bzw. 2,17 bestätigt.

Kugel“ (35) und eine Gliederung in 5 Zonen, wie sie am Himmel sind (32–51, die Himmelszonen 45f.¹⁹); über der Erde siedelt er Luft (mit den zugehörigen Wetterphänomenen) und Äther (Himmel) an, sodaß die Sterne erstrahlen konnten (52–71),²⁰ schuf die Sternengötter, die Tiere für alle drei Weltteile (72–75), und zuletzt den Menschen (76–88).

Wie wir gesehen haben, erfolgt die Trennung des *μῆϊμα* bei Diodor allein aufgrund des spezifischen Gewichts – bei Ovid aber durch eine Gottheit. Ovid erläutert zunächst das *μῆϊμα* näher durch eine Schilderung des ‚Noch-Nicht‘ („noch nicht gab es Titan ...“, 8ff.) und leitet mit dem Hinweis auf das ‚Schwanken der Form‘ (17: *nulli sua forma manebat*) zur Qualität der Elemente des *μῆϊμα* über, zu den sich daraus ergebenden Konsequenzen (18–20):

*obstabatque aliis aliud, quia corpore in uno
frigida pugnant calidis, umentia siccis,
mollia cum duris, sine pondere habentia pondus.*

und eines hemmte das andere, weil in ein und demselben Körper / Kaltes mit Warmem beständig kämpfte, das Feuchte mit Trockenem, / das Weiche mit Hartem, das Schwere mit dem, was ohne Gewicht.

Die Beendigung dieses ‚Streits der Elemente‘²¹ (*pugnabant*, 19), ihre Trennung – oder, mit dem (von Spöerri geprägten) term. techn., die Diakrisis der Elemente – erfolgte nicht aufgrund ihres spezifischen Gewichts, sondern durch einen Gott, bevor sie sich ihrem Gewicht entsprechend positionieren konnten: *hanc deus et melior litem natura diremit* (21). Wer war nun dieser Gott für Ovid,²² und was meinte er mit *melior natura*? Dachte er etwa an Lukrez, für den es die Natur war, die immer neues Leben hervorbringt (*rerum natura creatrix*²³)? Wir werden von Ovid auch weiterhin im Ungewissen gelassen, denn er wiederholt (32f.): „wer immer es auch war unter den Göttern, der das wirre Gemenge zerteilte und das Zerteilte zu Gliedern geordnet hat“ (*sic ubi dispositam quisquis fuit ille deorum / congeriem secuit sectamque in membra redegit*).

Auf der Suche nach einer präziseren Gottesaussage sehen wir beim Weiterlesen, daß Ovid schrittweise in eine ganz bestimmte Richtung lenkt: Zunächst, bei der Einteilung der Welt in Zonen (45–48) spricht er vom „sorgenden“ Gott (47f.) – und er deutet auf eine ganz konkrete philosophische Tradition, wenn er sagt: „und wie ... den Himmel ... die Zonen

¹⁹ Diese stoische Zonentheorie (s. Diog. Laert. 7,155f.) hatte ein langes Nachleben: vgl. die sog. ‚Straßburger Kosmogonie‘ (Entstehungszeit frühes 4. Jh. n. Chr.), in der der ordnende Gott den Himmel zu einer Kugel formt und ihm Zonen gibt – hier sind es allerdings sieben –; dann befestigt er in der Mitte des Alls die Erde, Vers 26ff. (s. die kommentierte Ausgabe von D. Gigli PICCARDI, *La Cosmogonia di Strasburgo*, Firenze 1990).

²⁰ Hier also Luft und Äther aus menschlicher Sichtweise dargestellt.

²¹ So bekanntlich nach der Lehre des Empedokles vom kosmischen *νῆϊκος* (31 B 16 und 17 D.–K.), bzw. des Heraklit vom *πόλεμος* (22 B 53) und vom ständigen Wandel (B 91).

²² In der (o. Anm. 19) genannten ‚Straßburger Kosmogonie‘ ist – dem ägyptisierenden Kontext entsprechend – Hermes-Thot der Gott, der die in einem „Streit“ befindlichen Elemente trennt (Vers 12f.).

²³ Vgl. Lucr. 1,629, 2,117, 5,1362.

teilen ... so unterteilte der sorgende Gott auch die umschlossene Last (d. h. die zu einer Kugel geformte Erde, vgl. 35) mit der gleichen Zahl, und ebenso viele Zonenflächen gürten die Erde“ (*utque ... caelum ... / ... secant zonae ... / sic onus inclusum numero distinxit eodem / cura dei totidemque plagae tellure premuntur*). Die hier angedeutete ‚Vorbild-Abbild‘-Konzeption bildet den Übergang von stoischem zu platonischem Denken.²⁴ und dies bestätigt sich bald darauf; Ovid nennt nämlich den Gott, der die Winde den Luftregionen zuweist, *mundi fabricator* (57) und den Schöpfer der Menschen *opifex rerum*, den er als *mundi melioris origo* noch näher charakterisiert (79) – mit einem Wort: er spricht an diesen drei Stellen offenkundig vom platonischen δημιουργός.

Es ist bemerkenswert, daß bei diesen drei letztgenannten, platonisierenden Stellen die Welt schon ihre Gestalt hat, daß es sich hier bereits um die Ausstattung und das Bevölkern der Erde handelt,²⁵ gedanklich also bereits ein weiterer Schritt des Schöpfungsvorganges vollzogen ist. – Der ‚Beginn‘ jedoch, die Diakrisis des *chaos*, steht ganz im Rahmen der erwähnten stoisierenden Vorstellungen; Ovid wird daher hier mit seinem *deus* kaum auf den platonischen Demiurgen angespielt haben. Die Erklärung für den ‚kombinierten‘ Ausdruck *deus et melior ... natura* in Vers 21 ergibt sich vielmehr aus der Zusammenschau mit einer anderen Stelle der *Metamorphosen*, in der nochmals von *melior natura* die Rede ist: Zu Ende der *Metamorphosen* (15,194f.) läßt Ovid Pythagoras sagen, Phoebus sei „weiß am Gipfel seiner Bahn“, *melior natura quod illic / aetheris est*, „weil dort die reinere Natur des Äthers ist“; *melior natura* wird also auch an unserer Stelle auf den Äther deuten oder – wollte man einen Gottesnamen wählen – auf Zeus bzw. Iupiter;²⁶ das *et* in 1,21 ist somit explikativ aufzufassen. Ovid verbindet an der Chaos-Stelle, wie man nun mit Sicherheit sagen kann, den stoischen Kontext mit stoischer Gottesauffassung (*deus* = *melior natura* = *aether* / Zeus). Dem stoischen Pantheismus zufolge mußte er den *deus* nicht namentlich nennen; er konkretisiert ihn durch *melior natura*, ein Ausdruck, mit dem er das stoische πῦρ τεχνικόν kennzeichnete. Daß er hier nicht vom feurigen Äther sprach, hat wohl auch einen anderen Grund: Er meint ja an späterer Stelle (1,67f.), wie erwähnt, mit *aether* den über der Erde ausgespannten ‚Himmel‘.²⁷

Werfen wir nun nochmals einen (etwas genaueren) Blick auf Ovids *Ars amatoria*. Wie erwähnt, handelt es sich hier gewissermaßen um eine Kurzfassung der Schöpfung in den *Metamorphosen* – mit zwei deutlichen Unterscheidungsmerkmalen allerdings (A. a. 2,467–476):

*Prima fuit rerum confusa sine ordine moles
unaque erat facies sidera, terra, fretum;*²⁸

²⁴ Vgl. Plat. Tim. 28 c f. (u. ö.).

²⁵ Vgl. E. A. SCHMIDT, *Musen in Rom. Deutung von Welt und Geschichte in großen Texten der römischen Literatur*, Tübingen 2001, 137f.

²⁶ Die Gleichung Zeus–Äther ist seit dem 6. Jh. v. Chr., seit Pherekydes v. Syros, wenn wir den Gewährsmännern trauen dürfen (s. 7 A 9 D.–K.), vor allem aber in der Stoa bezeugt.

²⁷ *Haec super inposuit (scil. deus) liquidum et gravitate carentem / aethera nec quicquam terrenae faecis habentem.*

²⁸ Vgl. Apoll. Rhod. 1,497: Orpheus singt von μηδὲ συναρηρότα μορφῇ; vgl. auch Vergils Silen

- mox caelum impositum terris, humus aequore cincta est,*
 470 *inque suas partes cessit inane chaos;*
silva feras, volucres aer accepit habendas,
in liquida pisces delituistis aqua.
tum genus humanum solis errabat in agris
idque merae vires et rude corporis erat;
 475 *silva domus fuerat, cibus herba, cubilia frondes,*
iamque diu nulli cognitus alter erat.

Am Anfang aller Dinge war eine verworrene Masse ohne Ordnung, / und eine einzige Gestalt hatten Sterne, Land, Meer. / Bald war der Himmel über die Erde gestülpt, das Land vom Meer umgürtet, / und das wesenlose Chaos löste sich in seine Teile auf. / Der Wald nahm wildes Getier auf, die Luft Vögel, / und im klaren Wasser habt ihr, Fische, euch versteckt. / Damals irrte das Menschengeschlecht auf öden Fluren umher / und war nur reine Kraft und roher Körper; / der Wald war sein Heim, Gras seine Nahrung, Laub war sein Lager, / und bereits lange Zeit kannte einer den anderen nicht.

Der eine wesentliche Unterschied zur *Metamorphosen*stelle ist, daß – zunächst jedenfalls – keine ordnende Gottheit erwähnt ist, der zweite, daß an den Menschen ihre Primativität und ihr fehlendes soziales Verhalten hervorgehoben wird, nicht ihre Herkunft aus „göttlichem Samen“, wie in *Mct.* 1,78 (*divino semine*). Das hat jedoch einen einleuchtenden Grund: Hier wird gleich im Anschluß, und entsprechend der Intention der *Ars*, die Liebe, die Göttin Venus, als Voraussetzung der Zweisamkeit und damit als Grundlage jeglicher Gemeinschaft, die zur Zivilisation führt, gepriesen; um das zu verdeutlichen, hat Ovid mit den Versen 473–476 ganz unübersehbar auf Lukrezens Kulturentstehungslehre angespielt – Vers 473 ist fast wörtliches Zitat aus *Lucr.* 5,925.²⁹

In Vers 470 ist das *chaos* als *inane*, als „wesenlos“ gekennzeichnet. Es schimmert hier also noch etwas von dem hesiodischen Chaosbegriff durch. Daß Ovid und seiner Zeit dieser ursprüngliche Begriff noch durchaus präsent war, zeigt ein Ausschnitt aus Ovids Welterschöpfung im 1. Buch der *Fasten* (89ff.). Der Dichter wagt hier ein Experiment: Er macht eine individuelle – und sehr römische – Gottheit zum Welterschöpfer; er spricht den „doppelhäuptionen Ianus“ an (*Iane biformis*, 89) und bittet ihn um Epiphanie, damit er ihm sein Wesen, das selbst den Griechen unbekannt sei, kundtue; und der Gott erfüllt diese Bitte: Er erscheint, ausgestattet mit Stab und Schlüssel (99), wie es ihm als dem Wächtergott zukommt;³⁰ und er verweist gleich zu Beginn seiner Rede auf sein hohes Alter³¹ (103ff.):

(*Ecl.* 6,31): *namque canebat, uti magnum per inane coacta / semina ... fuissent.*

²⁹ *et genus humanum multo fuit illud in arvis / durius ...*; zu 475 vgl. *Lucr.* 5,816f. 955f. und 986f.; 475 „einer kannte den anderen nicht“ ist überspitzte Formulierung der ‚Unkultur‘ bei *Lucr.* 5,958–961.

³⁰ Er trug deshalb öfter den Beinamen *Custos*, vgl. z. B. *Verg. Aen.* 7,610; *Hor. Ep.* 2,1,255.

³¹ Ianus war nicht nur einer der ältesten sondern auch einer der am längsten verehrten Götter Roms; vgl. bes. E. SIMON, *Ianus Curiatius und Ianus Geminus im frühen Rom*, in: *Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte*, FS Gerhard Radke, Münster 1986, 257–268.

- me Chaos antiqui – nam sum res prisca – vocabant;
aspice, quam longi temporis acta canam.*
- 105 *lucidus hic aer et quae tria corpora restant,
ignis, aquae, tellus, unus acervus erat;
ut semel haec rerum secessit lite suarum
inque novas abiit massa soluta domos,
flamma petit altum, propior locus aera cepit,*
- 110 *sederunt medio terra fretumque solo.
tunc ego, qui fueram globus et sine imagine moles,
in faciem redii dignaque membra deo.
nunc quoque, confusae quondam nota parva figurae,
ante quod est in me postque, videtur idem.*

Die Alten – ich bin nämlich eine alte Gottheit – nannten mich das Chaos; / Schau an, aus welcher früher Zeit das stammt, was ich berichten will: / Die klare Luft hier und die drei übrigen Körper, / Feuer, Wasser, Erde, waren eine einzige ungeteilte Masse. / Nachdem sich diese einmal durch die Zwietracht ihrer Teile getrennt hatte / und aus der aufgelösten Masse jedes Element seinen eigenen Platz suchte, / richtete die Flamme sich nach oben, der Raum darunter nahm die Luft auf, / in der Mitte lagerten sich das Land und das Meer. / Da nahm ich, bis dahin eine Kugel und nur eine Masse ohne Form, / Gestalt und Glieder an, die einer Gottheit würdig waren. / Heute noch scheint daher, nur ein kleines Zeichen meiner einst formlosen Gestalt, / kein Unterschied in dem, was vorne und was hinten an mir ist. (Übers. v. F. Bömer)

Diese 12 Verse bilden drei Gruppen zu je vier Versen.³² Gleich zu Beginn der 1. Gruppe bezeichnet sich Ianus selbst als ‚Urzustand‘, als ‚Chaos‘. Diese Aussage ist keine Erfindung Ovids; und sie wäre für uns auch gar nicht verständlich ohne die Bezugsstelle, eine lexikographische Notiz des zu Ovids Zeit sehr angesehenen Grammatikers M. Verrius Flaccus. Verrius notierte in seinen sakralrechtlichen Kommentar zum römischen Kalender (Paul. Fest. P. 45,20ff. L.):

chaos appellat Hesiodus confusam quandam ab initio unitatem, hiantem patentemque in profundum. ex eo et Graeci χάσκειν et nos hiare dicimus. unde Ianus detracta aspiratione nominatur (also in einer Art Psilose, d. h. von Hianus) ideo, quod fuerit omnium primus: cui primo supplicabant veluti parenti et a quo rerum omnium factum putabant initium.

Als Chaos bezeichnet Hesiod eine am Weltanfang irgendwie ungeordnete Einheit, die klappte und sich in bodenlose Tiefe erstreckte. Daher sprechen die Griechen von χάσκειν und wir von *hiare*. Von diesem Wort hat auch, wenn man die Aspiration wegnimmt, Ianus seinen Namen und das deshalb, weil er von allen Göttern der erste war: zu ihm als dem ersten betete man immer schon wie zu einem Vater und man glaubte, daß von ihm jeglicher Anfang gekommen sei.

³² Im folgenden kann ich mich wesentlich auf die Arbeit von G. PFLIGERSDORFFER, *Ovidius Empedocleus. Zu Ovids Ianus-Deutung*, Grazer Beiträge 1 (1973) 177–207, stützen.

Bei Verrius, und damit auch bei Ovid in Kurzform, wird mit der Etymologie also ganz deutlich auf das ursprüngliche ‚Klaffen‘ verwiesen, dieses aber bei beiden mit stoischer Tradition verknüpft: Verrius nennt das Chaos *confusam unitatem*,³³ Ovid spricht in Vers 106 von *unus acervus*, von einer „einzigen Anhäufung“, was auch in der Formulierung von Met. 1,24 präsent ist (der Gott „entnahm“ die Elemente dem „blinden Haufen“, *caecoque exemit acervo*).

In der 2. Vierergruppe (108–110) ist, wie in Met. 1,5ff., von einem „Streit“ der Elemente die Rede, jedoch im Gegensatz zur *Metamorphosen*-stelle ist es hier nicht ein Gott, der die Trennung herbeiführt – Ianus war ja, wie er sagt, einst selbst dieses *chaos*, diese *massa*, er war Materie; die Teile dieser *massa*, die Elemente, trennten sich *lite*, durch „Zwietracht“, und jedes nahm seinen Platz gemäß seinem spezifischen Gewicht ein. – Es ist das Verdienst Georg Pfligersdorffers, nachgewiesen zu haben, daß Ovid sich hier eindeutig auf empedokleische Lehre bezieht, der zufolge – im Unterschied zur Diakrisis-Kosmogonie – ein *homogenes* Elementengemisch vom *veikos* aufgelöst wurde. Bestätigt wird dies in der 3. Vierergruppe (111–114): hier sagt der Gott, er sei einst *globus* gewesen und habe dann „Gestalt und Glieder angenommen, einer Gottheit würdig“ (111f.); beides, *globus* – ein Begriff, der auch nach Cicero die vollendete harmonische Kugelgestalt bedeutet³⁴ – und dessen *membra*, geht, wie Pfligersdorffer zeigen konnte, auf Empedokles zurück: auf seine Lehre vom *Σφαῖρος κυκλοτερής* – d.h. von der homogenen Urmaterie der ‚verschlossenen Elemente‘³⁵ – und dessen Gliedern, den *γυῖα θεοῖο*.³⁶ Freilich widerspricht dieser empedokleischen Lehre, daß Ovid das bei Empedokles ewige Prinzip zu einer einmaligen Ursache des Ordnungsprozesses reduziert hat; widersprüchlich ist weiters die enge Koppelung des Begriffs *globus* mit dem stoischen *sine imagine moles* in Vers 111,³⁷ sowie der Aus-

³³ Vgl. Ovids Vers 113 *confusa figura*, sowie den zitierten Vers A. a. 2,467: *confusa sine ordine moles*.

³⁴ Cic. Nat. deor. 2,47: *Quid enim pulchrius ea figura, quae sola omnes alias figuras complexa continet quaeque nihil asperitatis habere, nihil offensionis potest, nihil incisum angulis, nihil anfractibus, nihil eminens, nihil lacunosum; cumque duae formae praestantissimae sint, ex solidis globus – sic enim σφαῖραν interpretari placet –, ex planis autem circulus aut orbis, qui κύκλος Graece dicitur, his duabus formis contingit solis, ut omnes earum partes sint inter se simillimae...* („Denn was ist schöner als die Gestalt, die allein alle anderen Gestalten in sich faßt, und die keine Unebenheiten und nichts, woran man sich stößt, besitzen kann, die keine Winkel und keine Biegungen aufweist, aus der nichts hervortritt und die keine Lücken enthält; und da es nur zwei vollkommene Figuren gibt, unter den festen Körpern die Kugel – denn so möchte ich das griechische Wort *sphaira* wiedergeben –, unter den Flächen aber den Kreis, griechisch *kyklos* genannt, trifft es eben nur für diese beiden Figuren zu, daß alle ihre Teile untereinander völlig ähnlich sind ...“).

³⁵ Vgl. dazu den schon genannten Ausdruck *onus inclusum*, die „umschlossene Last“, als Bezeichnung für die zu einer Kugel geformte Erde in Met. 1,47. Noch SPOERRI (o. Anm. 12, 25 A. 7) hat *globus* als „Klumpen“ mißverstanden.

³⁶ Emped. 31 B 27–31, wozu PFLIGERSDORFFER noch B 35, 9–11 vergleicht.

³⁷ Beachtenswert in den Versen 111f. ist – worauf Th. KÖVES-ZULAUF in der Diskussion aufmerksam gemacht hat –, daß Ovid mit *sine imagine* den ‚Vorstatus‘ des Gottes, mit *facies* (*in faciem redii*) dessen ‚vollendeten Status‘ ausgedrückt hat, also das Fehlen des Bildhaften (griech. εἰκὼν) kontrastierte mit dem Übergang in eine ‚Gestaltung‘.

druck, den Ovid für die einstige Gestalt des Gottes verwendet, *confusa... figura* (113), denn *confusus* ist nichts anderes als das stoische συγκεχυμένος,³⁸ doch Ovid setzt diese populären Begriffe stoischer Chaoskosmogonien ganz bewußt, um das gegenwärtige ‚neue‘ Aussehen des Ianus gegen das frühere, dem Chaos verhaftete, abzuheben.

Das Originelle an diesem Ausschnitt aus der Ianus-Rede ist also nicht, daß Ovid den Gott mit dem Chaos gleichgesetzt hat, um seine Ursprünglichkeit zu dokumentieren – das tat schon Verrius Flaccus vor ihm und noch früher M. Valerius Messalla Rufus Augur, der Konsul des Jahres 53 v. Chr.; das Originelle ist, daß Ovid, inspiriert von der bildhaften Schilderung des Empedokles, den Sphairos sich gleichsam weiterentwickeln ließ: Er machte ihn zur Urgestalt des Ianus, des Gottes allen Anfangs, läßt aus diesem urtümlichen *globus* die Gestalt des einzigartigen römischen Gottes, der nach allen Seiten hin blicken kann, erstehen und entwickelt in weiterem sorgfältigen Aufbau – wie die folgenden Verse 115–144 zeigen³⁹ – daraus das Wesen des *Ianus bifrons* bzw. *quadrifrons* sogar zum allumfassenden Wesen einer Weltgottheit.

³⁸ Vgl. zu beidem A. a. 2,467: *confusa sine ordine moles*.

³⁹ Der zweite Teil der Ianus-Rede besteht – nach 2 an den Dichter gerichteten Versen (115f.) – aus 8 + 8 Versen (117–132), der dritte Teil beginnt wiederum mit 2 Versen an Ovid (133f.), denen 10 Verse folgen (135–144).